



Tomas Kiauka – Klaipėdos universiteto Evangeliškosios teologijos centro vyresnysis mokslo darbuotojas, humanitarinių mokslų daktaras.

Moksliniai interesai: teologija, religijos ir meno filosofija, filosofinė antropologija.

Adresas: Herkaus Manto g. 84, LT-92294 Klaipėda.

El. paštas: tkiauka@hotmail.com.

Tomas Kiauka – PhD in Theology, senior researcher at the Center of Theology, Klaipėda University.

Research interests: theology, philosophy of religion and art, philosophical anthropology.

Address: Herkaus Manto str. 84, LT-92294 Klaipėda.

E-mail: tkiauka@hotmail.com.

Tomas Kiauka

Klaipėdos universitetas

DIE PROBLEMATIK DER „ZEIT“ IN DER THEOLOGIE DER GEGENWART

Anotacija

Istorinė laiko patirtis, naujausi mokslo ir filosofijos laiko tyrinėjimai bei šiuolaikinės modernios visuomenės santykis su laiku verčia teologiją iš naujo permąstyti savo santykį su laiku bei jį teologiškai interpretuoti. Straipsnyje apžvelgiamos šiuolaikinės teologijos laiko interpretavimo tendencijos ir analizuojama metodologinė teologijos problematika, kylanti iš Dievo ir Jo Apreiškimo amžinumo teologemų.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: laikas, amžinybė, teologija, Dievas, apreiškimas, tiesa, interpretacija.

Abstract

The historical experience of time, latest science and philosophy researches of time and exploration of contemporary modern society relationship to the time makes theology to revise its relationship with the time and interpret it theologically. Modern theological interpretations of time and analysis of methodological theology problems stemming from God's revelation and his eternity's thelogems are reviewed in this article.

KEY WORDS: time, eternity, theology, God, revelation, truth, interpretation.

Einführung

Die Aktualität des Themas „Zeit“ für die Theologie der Gegenwart bildet keine neue Erscheinung: Sie wird von der Entdeckung des escha-

tologischen Charakters des christlichen Glaubens evoziert, das das XX. Jahrhundert als das Jahrhundert der Eschatologie bezeichnen lässt¹. Zur Aktualität hat zweifelsohne auch die geschichtliche Erfahrung der Katastrophen des Jahrhunderts beigetragen, die einen „Bruch der Zeit“ markieren, der von einer theologischen Auslegung der Geschichte nicht einfach übergangen werden darf. Darüber hinaus sind in diesem Zusammenhang auch solche Phänomene der alltäglichen Erfahrung von „Zeit“ zu nennen wie Beschleunigung des Lebens und das Gefühl des verkürzten Aufenthalts in der Gegenwart, die nach sich die Erfahrungen von Entleerung und der Sinnlosigkeit der Existenz ziehen und einen Deutungsbedarf nach dem Sinn der Zeit evozieren.

Angesichts dieser Aktualität der „Zeit“ muss jedoch festgestellt werden: Trotz der Erkenntnis der Fundamentalität des Themas fehlt eine „Theologie der Zeit“, bzw. ein klares theologisch begründeter Ansatz, sie zu formulieren. Schon vor Jahrzehnten haben solche namhaften Theologen wie Karl Rahner, Gerhard Ebeling und Carl Heinz Ratschow auf dieses Problem hingewiesen und selbst relevante Aspekte der Zeitfrage erläutert². Allen drei war gemeinsam, dass sie die Merkmale der Problematik von Zeit in der Theologie ähnlich identifiziert haben: Es ist zum einen die Gefangenheit des Zeit-Ewigkeit-Dualismus in der metaphysischen Tradition, durch den der eigentümliche Charakter des biblischen Zeitverständnisses entfremdet wird; zum anderen wird auf die Bedeutung der Sprache hingewiesen³; drittens, betonen alle drei den Zusammenhang der Zeit mit der Frage der Freiheit. Diese Gemeinsamkeiten überraschen wenig, denn diese Theologen blicken auf die Problematik der Zeit aus der gleichen Perspektive, die deutlich existentialistisch geprägt ist: Dieser Blick befreit in der Tat das Thema von der Steilheit der traditionellen metaphysischen Urteile über die Zeit, die zum Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit und zur Abwertung der Zeit führen. Doch andererseits kann mit Recht kritisch gefragt werden, ob damit die gesamte Tragweite des Zeitproblems in der

¹ Vgl. Schwöbel, *Die Letzten Dingen zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*.

² Vgl. Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*; Ebeling, *Zeit und Wort*; Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*.

³ Vgl. Ebeling, aaO, 352: „Ewigkeit und Eschaton geschehen als Wort. Ewigkeit, theologisch verstanden, ist das Zur-Sprache-Kommen der Zeitherrschaft im Wort Gottes“. Vgl. auch Rahner, aaO, 306; und Ratschow, aaO, 291 f; 316.

Theologie durch diese Ansätze erfasst wird: Der Aussagegehalt von Elementarsätzen des christlichen Glaubens – dass Gott die Zeit schuf, selbst Zeit geworden ist, damit wir das ewige Leben haben – wird weder explizit ausgelegt noch theologisch begründet. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Offenbarung, denn erst von diesem aus Verhältnis wird die gesamte Problematik des Zeitproblems erfasst.

Ratschow spricht von der „Ständigkeit der Gestalt der Heilstat“, indem er die ehemaligen Gottestaten von ihrer Bedeutsamkeit für den Glauben trennt, woraufhin er den Glauben als Offenheit für den kommenden Gott versteht und so die Offenbarung nicht als eine mit den historischen Ereignissen identische Tat Gottes, sondern als ein von dem zeitlichen Prozess untrennbares Geschehen interpretiert⁴.

Ebeling spricht von der „schöpferischen Vollmacht des Wortes“ über die Zeit, in dem dieses vollmächtige Wort „die Situation so trifft, dass es einen überhaupt erst in die Situation bringt, indem es die Situation erhellt und verändert“ und so in das Verhältnis zur Freiheit in Bezug auf die Zeit versetzt. Dieses die Freiheit eröffnende Wort ist für Ebeling das Wort des Evangeliums⁵.

Rahner spricht von der heilsgeschichtlichen Zeit als der „maßgebenden“, „von woher alle übrige Zeit den Theologen zu begreifen ist“, die durch Teilnahme Gottes an der Geschichte die Ewigkeit Gottes „zum wahren Inhalt der Zeit“ macht⁶.

Trotz dieser gewichtigen Ansätze bleiben sie in einer methodisch unbewältigten Schwebelage, indem dies lediglich für die existenziale Auslegung der Zeit fruchtbar zu sein scheinen. Andererseits drohen sie selbst in das metaphysisch geprägte Denkschema zurückzufallen, indem sie ihre Kriterien der Verhältnisbestimmung zwischen Zeit und Offenbarung aus den Konstanten der Zeit in der geschichtlichen Offenbarung Gottes glauben gewinnen zu können. So konstatiert Ratschow, dass die „Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes“ durch „eigentümlich biblisches Verständnis

⁴ Ratschow, aaO, 314f.

⁵ Ebeling, aaO, 253, 355. Obwohl Ebeling dieses Geschehen nicht explizit mit der Offenbarung identifiziert, doch scheint es diese Funktion zu erfüllen.

⁶ Rahner, aaO, 317, 321.

der Zeiten“ bewahrt werden muss⁷. Ebeling insistiert auf der Bedeutung des Zeitverständnisses des christlichen Glaubens, die durch die Erscheinung Jesu den Umbruch im eschatologischen Zeitverständnis inauguriert, wodurch das Wort des Evangeliums zum Mittel der Kontingenzbewältigung dienen soll⁸. Für Rahner bleibt das Kriterium einer theologischen Interpretation der Zeit an den biblischen Begriff des *kairos* als der „Fülle der Zeit“ gebunden, durch die den Menschen eine Möglichkeit für die Freiheit, „das endgültige Heil zu tun“; gegeben wird, das „zeitpünktlich geschehen, unüberholbares Existenzial für alle Zeiten bleibt“⁹.

Das Festhalten an der konstanten Morphologie der Zeit, das am Modell des biblischen Zeitverständnisses untermauert wird, wirkt durch den Anspruch auf „Verewigung“ des Modells eher wie eine Wiederkehr des Gleichen. Dieser Anspruch scheint insofern problematisch, als er die Bedingungen der Möglichkeit der Bestimmung des Zeitmodells nicht genügend reflektiert, indem er faktisch zeitbedingt verfährt, zugleich aber überzeitliche Geltung beansprucht. In diesen existentialen Interpretationen verpflichteten Zeitauffassungen kommen die methodologischen Fragen nach den temporalen Bedingungen der theologischen Auslegung der Zeit gar nicht in den Blick.

Wenn wir einen Blick auf die neuesten Untersuchungen werfen, so können wir feststellen, dass die Zeitproblematik ihre Aktualität nicht verloren hat: Sie hat sich vielmehr ausdifferenziert und dazu neue relevante Aspekte gewonnen. Der Stand der Dinge ist freilich in seinen Ergebnissen unübersehbar wie das Thema „Zeit“ selbst, doch lassen sich einige Grundtendenzen erkennen und systematisch in fünf Punkten aufzählen: 1. Abkehr von der zeitlosen Ewigkeit Gottes; 2. Entdeckung der Identität und Subjektivität der Person als des neuen Paradigmas für die theologische Explikation der Zeit; 3. Wendung vom substantiellen zum relationa-

⁷ Ratschow, aaO, 316 f.: „Diese Ständigkeit der Gestalt der Heilstat wirkt sich durch das Wort als Bericht in Erschlossenheit zu diesem treuen Gott an dem Menschen aus, dessen Aufmerken also der Gestalt der Heilstat von ehemals zugewendet ist und bleibt“.

⁸ Ebeling, aaO, 350; 355f.: „Das Wort [...] das Freiheit in bezug auf die Zeit eröffnet, nennen wir das Wort des Evangeliums. Es bevollmächtigt dazu, die Last des Nicht-Vergangenen zu vergeben, über die nicht verfügbare Zukunft verfügt sein zu lassen, sich auf die Gegenwart einzulassen, zu erkennen, was an der Zeit ist, sich selbst gleichzeitig zu werden, und als das Maß der zugemessenen Zeit die freimachende Liebe gelten zu lassen“.

⁹ Rahner, aaO, 303f.

len Zeitverständnis; 4. ontologische Aufwertung der Zukunft als Advent Gottes; 5. Erkenntnis einer Notwendigkeit des Dialogs mit den Naturwissenschaften.

Im Folgenden skizziere ich kurz jede Tendenz samt den ihr zugrunde liegenden Fragen, um mich im nächsten Schritt auf die jeweils sie betreffende Problematik zuzuwenden.

Die Grundtendenzen der Rede von „Zeit“ in der Theologie der Gegenwart

1. Abkehr von der zeitlosen Ewigkeit Gottes

Eine generelle Tendenz zur Revidierung der theologischen Zeitauffassung zeichnet sich in der Frage nach dem Verhältnis der Ewigkeit Gottes zur Zeit der Welt ab¹⁰: Die abstrakte Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit wird kritisiert, weil sie dem biblischen Zeugnis von Gottes Wirken in der Geschichte widerspräche und dem platonischen Dualismus entstamme, der vom Gegensatz einer endlichen und sich verändernden Welt und dem unveränderlichen und daher unvergänglichen Gott bestimmt war¹¹. Karl Barth hat in diesem Zusammenhang die Aufgabe für die Theologie in dem programmatischen Satz ausgedrückt, diese bestehe darin, Gott und Ewigkeit „aus der babylonischen Gefangenschaft ihrer abstrakten Entgegensetzung gegen die Zeit zu befreien“¹². Doch diese Aufgabe stellt zugleich ein schwieriges Problem dar: Gott als Schöpfer kann nicht in einem räumlichen oder zeitlichen Verhältnis zu seiner Schöpfung stehen, wenn seine Transzendenz bewahrt werden soll. Dann aber wird sein Objektverhältnis zu seiner Schöpfung als ihr Erhalter undenkbar, da Raum und Zeit als Bedingungen ihrer Möglichkeit nicht wegzudenken sind¹³. John Polkinghorne gesteht diesbezüglich: „Zu den schwierigsten und drängendsten allgemeinen Fragen, die Gott betreffen, gehören die, denen es darum geht, wie (Gottes) Relation zur Zeit aufzufassen ist. Es ist klar, dass die göttliche Natur einen *ewigen* Pol haben muss. Gottes unveränderliche Lie-

¹⁰ Vgl. dazu Dalferth, Gott und Zeit 232 ff.; Welker, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit 182–185; Jackelen, Zeit und Ewigkeit 116 ff.

¹¹ Dalferth, Gott und Zeit, 233–236, faßt in sieben Punkten die logischen und theologischen Argumente für dieses Programm zusammen.

¹² Barth, KD II/I, 689.

¹³ Vgl. Torrance, Space, Time and Resurrection, 60 f.

be kann keiner Fluktuation unterworfen sein, wenn Gott wert ist, göttlich genannt zu werden. Die Betonung allein dieser Seite aber würde zu einem statischen Bild Gottes führen. Doch könnte das wahr sein, wenn die Natur der Liebe Beziehung ist und das, worauf Gott sich bezieht, nämlich Gottes Schöpfung, selbst radikalen Veränderungen unterworfen ist?“¹⁴.

Diese Aufgabe, einerseits Gottes Ewigkeit als ontologische Differenz zur Schöpfung zu wahren, andererseits Gott und die Welt in einer temporalen Beziehung zu denken, wird durch trinitarische Modelle zu lösen versucht¹⁵. Die entscheidende Frage bleibt hier, wie Gottes Transzendenz im Verhältnis zur Immanenz der Welt gewahrt werden kann. In Bezug auf dieses Problem muss gefragt werden, ob die Formulierung der Fragestellung selbst ihrem Gegenstande angemessen ist und ob ihre Denkprämissen nicht schon bestimmte Zeitvorstellungen implizieren, die die problematischen Antworten präjudizieren.

2. Entdeckung der Identität und Subjektivität der Person als des neuen Paradigmas für die theologische Explikation der Zeit

Die zweite Tendenz zeichnet sich ab in der Verbindung der Zeitfrage mit der Identitäts- und Subjektivitätsproblematik. Die Wurzel dieser Tendenz ist schon in der Aufklärung zu suchen, genauer in deren Intention, die Menschheit zu ihrem eigenen Projekt zum Zweck der Selbstverwirklichung zu machen. Sie fällt mit einer radikalen Umkehrung der Perspektive von Zeitdenken zusammen, inauguriert durch die Kantische Kritik der Vernunft: „Vor Kant waren wir in der Zeit, seit Kant ist sie in uns“ – so bezeichnete Schopenhauer diese Wende¹⁶. Die Zeit in ihrer transzendentalen Idealität, als a-priorische Bedingung der Möglichkeit von Erscheinung überhaupt, ermöglichte empirische Wirklichkeit, damit aber musste sie ihren ontologischen Status einbüßen¹⁷. Husserls „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ eröffnete einen neuen Zugang zur „realen“, „wirklichen“ Zeit, nach dem die „objektive“ oder „absolute“ Zeit samt

¹⁴ Zitiert nach Welker, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit 182 f. Vgl. Dalferth, Gott und Zeit, 236 ff. Er legt die Kritik von Helms dar, der „einer naiven Temporalisierung des Schöpfungsgedankens“ mit theologischen Argumenten entgegentritt.

¹⁵ Vgl. Welker, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre; Jackelen, Zeit und Ewigkeit, 135–150; Dalferth, Gott und Zeit, 262 ff.; Jüngel, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, 345.

¹⁶ Theunissen, Theologie, 39.

¹⁷ Vgl. Rustemeyer, Zeit und Zeichen, 59.

ihren theologisch bestimmten Ewigkeitsprädikaten nach dem sog. Ende der klassischen Metaphysik problematisch geworden war¹⁸. Da die Zeit jetzt im Bewusstsein erscheint, ist also auch die Ewigkeit – als theologisch notwendiges Korrelat der Zeit – ebenda zu suchen. Ob dieser Ansatz tragfähig ist, hängt an erster Stelle von der Frage ab, worin die Einheit des Zeitbewusstseins gründet: Ist diese Einheit die Leistung des menschlichen Bewusstseins, wie dies Kant und Husserl vertreten haben, oder lässt sie sich nur aus der Ewigkeit Gottes erklären, wie das beispielsweise Pannenberg nachzuweisen versucht?

3. Wendung vom substantiellen zum relationalen Zeitverständnis

Eine weitere Tendenz hängt eng mit der vorherigen zusammen, ist eigentlich als ihre Interpretation bzw. Kritik zu verstehen. Sie ist hauptsächlich von der Philosophie Emmanuel Levinas inspiriert¹⁹, die die Konstitution der Zeit in Relation zum Anderen sucht und die Begründung der menschlichen Subjektivität entsprechend nicht als monologische Selbst- und Zeitmächtigkeit, sondern als Beziehung zum Anderen, zum Du versteht. Der Ort der Transzendenz Gottes ist nach Levinas nicht das Bewusstsein, sondern die Beziehung zum Anderen, die eine eigene Zeitstruktur besitzt²⁰.

Diese durch Levinas angeregte Interpretation der Zeit in der Theologie lässt sich vor allem im Kontext der theologischen Ontologie bzw. Anthropologie verstehen, die sich in Fragen der Daseinsanalytik von Substantialität zur Relationalität verschoben haben²¹. Hier rücken die Fragen der Zeit in die Beziehungsproblematik und werden als relationales Geschehen interpretiert, in dem die Fragen der Einheit und Vielfalt, Dynamik und Alterität an Bedeutung gewinnen. Aus dieser Perspektive stellen sich die

¹⁸ Vg. dazu Pannenberg, *Gott und die Natur*, 11 ff., bes. 22 ff.

¹⁹ Vgl. Freyer, *Zeit – Kontinuität* 15 ff., 35 ff.; Link, *Gott und die Zeit* 47 ff.; Jackelen 161 ff.

²⁰ Levinas, *Die Zeit und der Andere*, 8. Hier beschreibt Levinas die Zeit nicht als eine Abwertung der Ewigkeit, „sondern als Verhältnis zu *demjenigen*, was, als von sich aus Unangleichbares, absolut Anderes, sich nicht durch die Erfahrung angleichen lässt, oder als Verhältnis zu *dem*, was als von sich aus Unendliches, sich nicht be-greifen lässt“.

²¹ Vgl. Jackelens, *Zeit und Ewigkeit* 257, Urteil: „Wo das Absolute, ohne Relation Denkbare, in Frage gestellt wurde, öffnete sich die Möglichkeit eines neuen Paradigmas. Aus der Not des Verlustes des Absoluten wurde die Tugend der Relationalität. Die klassische Priorität der Substanz vor der Relation wich einem neuen Paradigma, in dem es mehr um Beziehungen und Zusammenhänge als um Natur und Wesen an sich geht“.

traditionellen Fragen nach der Ewigkeit Gottes, seiner Zeitwerdung und nach dem Gehalt des ewigen Lebens neu.

4. *Ontologische Aufwertung der Zukunft als Advent Gottes*

Die vierte Tendenz manifestiert sich in immer neuen Versuchen²², die Zukunft Gottes in ihrem Verhältnis zur Gegenwart theologisch auszulegen. Diese Problematik schließt an die neutestamentliche Spannung von „Schon und Noch nicht“ des Reiches Gottes als eschatologische Dimension an und versucht einerseits die überkommenen Alternativen zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie zu überwinden, andererseits den eindimensionalen Charakter des linearen Zeitverständnisses zu durchbrechen²³. Als zentrales Problem erweist sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem ontologischen Status der Zukunft bzw. der Gegenwart: Ist Gottes Wirklichkeit als gegenwärtige Zukunft bzw. zukünftige Gegenwart zu verstehen und wie wirkt das in die weltliche Gegenwart hinein? Wird das Neue der Zukunft bewahrt? Wird die Gegenwart zugunsten der Zukunft abgewertet, als ontologisch defizientes Sein, das unter dem Signum der Negativität der Zeitlichkeit als Quelle des Leidens und des Bösen steht? Ein latentes und richtungsgebendes Korrelat in den Lösungsversuchen dieser Fragen scheint hier das Theodizeeproblem zu sein: Die gegenwärtige Erfahrung der Sinnlosigkeit des Leidens verlangt nach einer Rechtfertigung Gottes, die nur von der Zukunft her möglich zu sein scheint. Darum behauptet Pannenberg in Anschluss an Wolfgang Trillhaas die Zusammengehörigkeit von Eschatologie und Theodizee: „Erst die eschatologische Vollendung der Welt kann die Gerechtigkeit Gottes in seinem Schöpfungshandeln und damit seine Gottheit definitiv erweisen“²⁴. In diesem Zusammenhang werden die Vorstellungen vom ewigen Leben in Bezug auf ihre temporalen Prämissen aktuell: Sind sie nur als Ergebnis der Wunschprojektionen zu verstehen, oder haben sie einen theologisch legitimen Grund?

²² Vgl. dazu Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst?* 441 ff. Die erste Phase der Eschatologisierung setzte mit der Wiederentdeckung des eschatologischen Charakters der Botschaft Jesu vom Reich Gottes und erlebte ihren Höhepunkt in den Theologien von Bart, Tillich und Bultmann. Ihr Hauptmerkmal bestand darin, dass sie „das Eschaton auf unterschiedliche Weise als die dialektische Herausforderung der Zeit durch das Ewige interpretierten“, aaO, 445.

²³ Als Hauptvertreter dieser Richtung können Pannenberg und Moltmann gelten. Kurze Übersicht vgl. bei Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst?* 450 ff.

²⁴ Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 2, 201.

5. Erkenntnis einer Notwendigkeit des Dialogs mit den Naturwissenschaften

Einen besonderen Platz innerhalb der besprochenen Tendenzen, ausgelöst durch die Erkenntnis von der Pluralität der Zeit²⁵, nimmt der immer größere Wille und die Bereitschaft unter den Theologen zu einem interdisziplinären Dialog ein, in dem die Erkenntnisse der Naturwissenschaften eine herausragende Rolle spielen. Es scheint ein reizvolles Unternehmen zu sein, denn nicht wenige naturwissenschaftliche Erkenntnisse lassen sich theologisch interpretieren bzw. für die Untermauerung der einen oder anderen These heranziehen²⁶. Dieser Dialog geschieht unter verschiedenen Verständigungs-voraussetzungen und aus verschiedenen Interessen, doch ihr gegenseitiges Verhältnis scheint theologisch nicht ganz klar zu sein. Eine theologische Notwendigkeit eines Gesprächs mit den Naturwissenschaften wird zwar vor allem im Anspruch des christlichen Glaubens gesehen, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit als Schöpfung Gottes auszulegen: „Wenn theologische Aussagen auf die Konstitution, Verfassung und Bestimmung der Wirklichkeit als ganze abzielen, ist christliche Theologie damit verpflichtet, ihre Aussagen zu allen anderen Formen menschlichen Wirklichkeitsverständnisses in Beziehung zu setzen“²⁷. Aber in konkreten Fällen neigt man nicht selten aus apologetischen Gründen entweder zur Harmonisierung²⁸ oder zur Konfrontation, ohne dass man sich dabei Rechenschaft gäbe, unter welchen Bedingungen ein Gespräch fruchtbar geführt werden kann. Denn es erweckt den Eindruck, dass man nicht die gleiche Sprache mit kompatibler Grammatik spricht, was doch als erste Voraussetzung für die Verständigung untereinander zu erwarten wäre. Ein klares Indiz dafür beim Thema „Zeit“ ist die Frage des Gegen-

²⁵ Vgl. Fasching, Gerhard, *Das Kaleidoskop der Wirklichkeiten. Über die Relativität naturwissenschaftlicher Erkenntnis*, New York, Wien 1999.

²⁶ Einen guten Überblick über die betreffende Problematik bietet Achtner, *Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit*, 131–148. Vgl. auch Jackelen, *Zeit und Ewigkeit*, 165–248; Evers, *Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie*.

²⁷ Schwöbel, *Theologie der Schöpfung im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Dogmatik*, 137 f.

²⁸ Z. B. wird versucht die Zeitlosigkeit der vierdimensionalen Welt in der speziellen Relativitätstheorie mit der Erfahrung der Zeitlosigkeit in der Mystik zu vergleichen, s. Achtner, aaO, 136. 142; oder die Offenheit der Zeit in der Quantenmechanik wird mit der Allwissenheit Gottes konfrontiert, in dem der Schluss gezogen wird, Gott kenne die Zukunft nicht, so Polkinghorne, aaO, 143, was schließlich zur Infragestellung der Identität von Gotte und Liebe führen kann.

standes: Ob Theologie und Naturwissenschaft über dasselbe reden, wenn sie „Zeit“ sagen. Das gemeinsame und legitime Interesse an der Wahrheit scheint noch keine ausreichende Bedingung für einen sinnvollen Dialog zu sein, denn die Referenzrahmen des Wortes „Wahrheit“ scheinen in Theologie und Naturwissenschaft nicht aus sich selbst kongruent zu sein, was an den Methoden der Verifikation von theologischen und naturwissenschaftlichen Sätzen deutlich wird. Der naturwissenschaftliche Satz, deren „Wahrheit“ durch die experimentelle Simulation begründet ist, steht in völlig anderem Verhältnis zum Subjekt als ein „wahrer“ theologischer Satz, deren „Wahrheit“ in der Übereinstimmung des Glaubens mit dem Glaubensbekenntnis besteht.

Was trägt dieser Dialog zum unserem Thema bei? Ist dem Urteil von Wolfgang Achtner zuzustimmen, dass die Theologie gut beraten ist, „sich nicht von einer bestimmten Entwicklungsphase physikalischer Theoriebildung abhängig zu machen“²⁹? Und auf welche Art und Weise kann bzw. soll auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft Bezug genommen werden, wie dies Achtner selbst tut, wenn er z.B. auf zwei relevante Themen für die Theologie hinweist – die Geschichtlichkeit der Natur und die Offenheit der Zeit³⁰?

Ohne gemeinsame Verständigung über den Gegenstand der Untersuchung und ohne Klarheit über die theologischen Implikationen des Begriffs „Zeit“ wird ein konstruktiver Dialog kaum möglich sein. Wichtig scheint mir dagegen die Erkenntnis der Notwendigkeit bzw. der Wille zur Bereitschaft eines solchen Dialogs von beiden Seiten³¹, was als Hinweis

²⁹ Achtner, aaO, 145.

³⁰ Achtner, aaO, 138. Jackelen, Zeit und Ewigkeit, 169, nennt drei Gründe, warum ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie zum Thema Zeit attraktiv erscheint: Erstens sei in der „Naturwissenschaft so etwas wie eine „kopernikanische Wende“ von absoluter zu relativer Zeit ereignet“, während in der Theologie eine solche ausgeblieben zu sein scheine; zweitens, die physikalischen Fachtermini wie „Relativität“ und „Chaos“ tendieren zu „Trendwörtern mit weltanschaulichen oder ideologischem Klang zu entwickeln“. Darin sieht Jackelen eine Bedeutung für die Theologie: „Klarheit darüber, wie Schlüsselbegriffe in ihrem naturwissenschaftlichen Zusammenhang zu verstehen sind, läßt auf Erkenntnisgewinn hoffen“. Und drittens interessiert sich Jackelen für die Möglichkeit, auf die für die Theologie relevanten Ergebnissen zu gelangen, „ohne einen substanzontologischen Weg zu bestreiten“. Was das zum Verständnis der Zeit konkret Neues bringt, bleibt unklar.

³¹ Vgl. Welker, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit, 179 f. Welker berichtet von einer neuen Dialogform zwischen Theologie und Naturwissenschaft, wo auch die Natur-

verstanden werden kann dafür, dass das Thema „Zeit“ weder in den Naturwissenschaften noch in der Theologie eine abgeschlossene oder klar formulierte Problematik darstellt. Es scheint so, dass das Thema „Zeit“ eine nicht von der Zeit (im Sinne konkreter Geschichte) zu trennende Aufgabe bleibt, d.h. notwendig offen bleiben muss.

Zusammenfassung und Ausblick

Wir können die genannten fünf Grundtendenzen in der heutigen Theologie noch einmal in fünf Grundmerkmalen stichwörtlich zusammenfassen: 1. „Verzeitlichung“ Gottes; 2. Relationalisierung der Zeit; 3. Subjektivierung der Zeit; 4. Eschatologisierung der Zeit; 5. Infragestellung der traditionellen Vorstellungen durch den interdisziplinären Dialog³².

Diese Vielfalt von Tendenzen wird von einer Vielfalt der sie bedingenden Faktoren bestimmt, die teils aus der inneren Problematik der Theologie, teils aus der Notwendigkeit externer Kohärenz erwachsen sind und in einem korrelativen Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen. Zur internen Problematik gehören hier vor allem die alten Fragen nach Gottes Wirken in der Geschichte, die unter den neuzeitlichen Bedingungen revidiert bzw. neu formuliert werden müssen, um dem von Naturwissenschaft geprägten Denken plausibel erscheinen zu können. Als ein innertheologisches Problem ist auch die Frage nach dem Verständnis von der Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes zu betrachten, die in der neutestamentlichen Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ zum Ausdruck kommt. Doch diese internen theologischen Fragen scheinen erst durch eine Außenperspektive richtig problematisch geworden zu sein. Als erstes und wichtigstes Korrelat der theologischen Rede von der Zeit ist der veränderte Geltungsanspruch der sog. traditionellen Metaphysik zu nennen, der durch die Philosophie auf die Theologie seinen Einfluss seit Anfang des vorigen Jahrhunderts immer weiter und massiver ausgeübt hat³³. Zen-

wissenschaftler ein ausdrückliches Interesse an theologischen Fragestellungen gezeigt haben. Welker gesteht, dass die Gespräche dann doch in eine Spannung mündeten, wo sie nicht mehr fruchtbar waren, aaO, 180.

³² Vgl. Theunissen, *Theologie*, 38 ff. Theunissen nennt vier Merkmale einer Philosophie der Zeit, die sich von Metaphysik emanzipiert: Subjektivierung, Pluralisierung, Universalisierung und Affirmierung.

³³ Grundlegend dazu Rustemeyer, *Zeit und Zeichen*. Vgl. auch Schobert, *Leere Zeit – erfüllte Zeit*, 125 f.

tral für die nachmetaphysische Philosophie der Zeit ist die paradoxe Entdeckung, „daß Zeit nicht entdeckt werden kann, d.h. daß über Zeit nur so gesprochen werden kann, daß nicht direkt über Zeit gesprochen wird“³⁴. Die gegenständliche Frage: „Was ist Zeit?“ tritt hinter die Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit der wissenschaftlichen Thematisierung von Zeit zurück. Ihre Basis ist die Einsicht, dass „die Einheit des Zeitdenkens nicht auf der Ebene des Bezugs zum gemeinsamen Gegenstand ‚Zeit‘, sondern in der Analyse unserer sinnlichen, sprachlichen und pragmatischen Weisen der Zeiterzeugung zu suchen ist“³⁵. Darum wird die Suche nach einer einheitlichen Theorie der Zeit „nichts als ein Restbestand des abendländischen metaphysischen Denkens“ bewertet, „nämlich als Suche nach dem zeitlosen, ewigen Wesen der Zeit“³⁶. Erst vor diesem philosophischen Hintergrund wird auch die theologische Problematik von „Verzeitlichung“ Gottes, von Subjektivierung und Pluralisierung der Zeit deutlich, deren Ursprünge in der Bewusstwerdung einer Notwendigkeit von Entplatonisierung des Christentums und Rückkehr zum „authentischen“ biblischen Gott zu liegen scheinen³⁷. Neben philosophischen Einwirkungen auf das theologische Denken der Zeit (der phänomenologischen, hermeneutischen und existenzialistischen Philosophie der Zeit), die durch die Namen von Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Levinas, Ri-

³⁴ Gimmler, Sandbothe, Zimmerli, Einleitung, in: Die Wiederentdeckung der Zeit, 1.

³⁵ Gimmler, Sandbothe, Zimmerli, aaO, 1. Pöppel, Erlebte Zeit und Zeit überhaupt, 381 f., fasst die Problematik für die interdisziplinäre Beschäftigung mit der Zeit auf folgende Weise zusammen: „Um zu einer *begrifflichen* Klärung über Phänomene der Zeit zu kommen, wird nicht mehr von der Frage: ‚Was ist (die) Zeit?‘ ausgegangen, sondern es wird vorgeschlagen, evolutionistisch zu denken und von der Frage ‚Wie komme ich zur Zeit?‘ auszugehen. Die Analyse dieser Frage führt zum *primären Zeiterleben*, das insbesondere in den Neurowissenschaften einschließlich der Psychologie untersucht wird. Um das primäre Zeiterleben selbst zu begründen, die Bedingungen seiner Möglichkeit verständlich zu machen, gehen die Naturwissenschaften reduktionistisch vor. In der theoretischen Physik finden sich Antworten in den Gesetzen der Natur, und wir kommen über diese Gesetze zu einem *sekundären Zeitbegriff*, der kompatibel ist mit unserer Beschreibung der Natur. Ein anderer, jedoch auch sekundärer Zeitbegriff findet sich in der Geisteswissenschaften. Ausgehend vom primären Zeiterleben und besonders vom Zukunfts-Wissen wird versucht, die Zeit zu *deuten*, sei es individuell, sei es kulturell. Es wird vorgeschlagen, dieses Konstrukt als semantischen Zeitbegriff zu bezeichnen“.

³⁶ Poser, Zeit und Ewigkeit, 18. Vgl. auch Theunissen, Theologie, 38: „Über Philosophie der Zeit sprechen heißt: sprechen von der überkommenen Metaphysik und deren Metamorphosen“.

³⁷ Vgl. Schoberth, aaO, 124–128.

coeur und deren Schulen repräsentiert werden, müssen auch analytische und prozessphilosophische Richtungen erwähnt werden³⁸, obgleich ihr Einfluss auf die theologische Interpretation der Zeit weniger stark zum Ausdruck kommt.

Doch nicht nur durch die Naturwissenschaft und den philosophischen Diskurs – samt deren Tendenzen – wird die theologische Beschäftigung mit der „Zeit“ herausgefordert, sondern auch und vor allem – insofern die Philosophie selbst ohne ihren Bezug zur Realität nicht vorstellbar ist – durch das alltägliche Leben und die Geschichte selbst. Hier lassen sich zwei Aspekte der Wirklichkeitserfahrung in Bezug auf die Zeit hervorheben, die durch historische Ereignisse und durch wirtschaftliche Entwicklung für die Theologie an Bedeutung gewonnen haben: Das ist erstens der „Riss“ in der Kontinuität der theologischen Auffassung von Geschichte als Heilsgeschichte³⁹ nach Auschwitz⁴⁰ und zweitens die durch die „Beschleunigungsgesellschaft“ bewirkte Zeitkrise, die an chronischem Zeitmangel einerseits und an „Entleerung“ der Zeit durch ihre Reduktion zum meßbaren Objekt⁴¹ andererseits deutlich wird⁴².

³⁸ Hier sei nur McTaggarts Analyse der Zeit und Whiteheads Prozeßphilosophie hingewiesen.

³⁹ Vgl. Rösen, *Die Kultur der Zeit*, 26–47. Rösen spricht von der traumatischen Zeiterfahrung als von zeitlichen Widerfahrnissen, „die sich der Deutung entziehen, deren überwältigende Wucht die zur Verfügung stehenden Deutungsmuster zerschlägt, so dass der Mensch ihnen kulturell gegenüber ‚nackt‘ erscheint und von ihnen in den Möglichkeiten seiner Kultur verletzt wird. Dann handelt es sich um eine traumatische Zeiterfahrung“, aaO, 26.

⁴⁰ Dies hat besonders Freyer, *Zeit – Kontinuität*, 15–24 im Anschluss an die Philosophie Emmanuel Levinas und anderen postmetaphysischen Denkern wie Th. Adorno, F.-J. Lyotard, J. Derrida und G. Vattimo und angesichts der fehlenden Thematisierung der Zeit als Fundamentalproblem in der heutigen Theologie, hervorgehoben, aaO, 15 f. Die Grauen des Nationalsozialismus, „die sich später in dem Wort Auschwitz verdichten“, bleiben für Freyer „sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft ein unhintergebares Datum“, das eine „dringliche Anfrage an das abendländische Denken und nicht zuletzt an dessen Zeitentwürfe“ darstellt, aaO, 15.

⁴¹ Vgl. Schobert, *Leere Zeit – Erfüllte Zeit*, 130. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der „leeren Zeit“ vgl. Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit*.

⁴² „Lösungsversuche aus der Zeitkrise unserer ‚Beschleunigungsgesellschaft‘ aufzuzeigen“ hat das Buch von W. Achnter, S. Kunz, Th. Walter, *Dimensionen der Zeit*, Darmstadt 1998, versucht. Die Autoren entwickeln einen theoretischen Ansatz von tripolarem Zeitgefüge, das zu einem ausbalancierten Zeitumgang das Modell bieten soll. Ein solches Modell halten die Autoren anhand des biblischen Zeitbegriffs für möglich, aaO, 174.

Schließlich soll noch das Ausmaß der ökologischen Krise erwähnt werden, die als Herausforderung für die theologische Auslegung der Zeit nicht unberücksichtigt bleiben darf, weil die ökologische Krise die Zukunft der Welt selbst in Frage stellt⁴³. Denn es hat wenig Sinn, vom Kommen und von der Zukunft Gottes zu sprechen, wenn die Bedingungen der Möglichkeit für diese Zukunft dem realistisch denkenden Verstand gar nicht vorhanden zu sein scheinen.

Aus den oben dargelegten Tendenzen und den damit verbundenen Fragen wird deutlich, aus welcher Vielfalt von Intentionen und Motivationen die theologische Arbeit am Thema „Zeit“ schöpft. Ihre Korrelate sind nicht nur theologischer, sondern auch philosophischer, zeitgeschichtlicher, politischer, wirtschaftlicher und schließlich pragmatischer Herkunft. Diese verwirrende Vielfalt von Fragen und deren Lösungsversuchen zum Thema Zeit birgt in sich mehrere Probleme, mit denen Theologie bei der Beschäftigung mit dieser Problematik zu ringen hat. Andererseits ist zu betonen, dass diese Vielfalt ihre Integrität erst unter der Perspektive des fundamentalen Fragens nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Offenbarung gewinnt.

Literaturverzeichnis

- Achtner, Wolfgang / Kunz, Stefan / Walter, Thomas, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998.
- Achtner, Wolfgang, Theologie und Naturwissenschaft im Dialog über das Problem der Zeit, in: Ökumenische Rundschau 49 (2000) 131–148.
- Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/I, Zuerich 1946.
- Dalferth, Ingolf U, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen, 1997.
- Ebeling, Gerhard, Zeit und Wort, in: Dinkler, E., (Hg.), Zeit und Geschichte, Tübingen 1964, 341–356.
- Evers, Dirk, Raum – Materie – Zeit: Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000.
- Freyer, Thomas, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung: Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner, Würzburg 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, Über leere und erfüllte Zeit, GW 4, Tübingen 1987, 137–153.
- Gimmler, Antje / Sandbothe, Mike / Zimmerli, W. Ch., Einleitung, in: Gimmler, A. / Sandbothe, M. / Zimmerli, W. Chr. (Hg.), Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte, Darmstadt 1997, 1–8.
- Jackelen, Antje, Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2002.

⁴³ Vgl. Schwöbel, Die letzten Dinge zuerst? 460 f.

- Jüngel, Eberhard, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, in: Ders., *Ganz Werden*, Tübingen 2003, 345–353.
- Levinas, Emmanuel, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984.
- Moltmann, Jürgen, Der „eschatologische Augenblick“. Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht, in: Rohls, J. / Wenz, G. (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS. W. Pannenberg*, Göttingen, 1988, 578–589.
- Pannenberg, Wolfhart, Gott und die Natur, in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 2, (BST II)*, Göttingen 2000, 11–29.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie Bd. 2*, Göttingen 1991, (zitiert nach der Abkürzung S 2).
- Polkinhorne, John, *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*, Princeton 1994.
- Pöppel, Ernst, Erlebte Zeit und Zeit überhaupt, in: *Die Zeit*, München Wien 1983, 369–382.
- Poser, Hans, Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen, in: H. M. Baumgartner (Hg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg/München 1993, 17–50.
- Rahner, Karl, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, in: Ders., *Schriften zur Theologie Bd. IX*. Zürich, Köln 1970, 302–322.
- Ewigkeit aus Zeit. Skeptizismus gegenüber den ewigen Leben, in: Ders., *Schriften zur Theologie Bd. XIV*, Zürich, Köln 1980.
- Ratschow, Carl Heinz, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: Ders., *Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik*, Hg. v. Chr. Keller-Wentorf / M. Repp, Berlin/New York 1987, 290–318.
- Rüsen, Jörn, Die Kultur der Zeit. Versuch einer Typologie temporaler Sinnbildungen, in: Ders. (Hg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, 23–53.
- Rustemeyer, Dirk, Zeit und Zeichen, in: Rüsen, J. (Hg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, 54–81.
- Schoberth, Wolfgang, Leere Zeit – Erfüllte Zeit. Zum Zeitbezug im Reden von Gott, in: J. Roloff / H. G. Ulrich (Hg.), *Einfach von Gott reden. FS F. Mildenerberger*, Stuttgart 1994, 124–141.
- Schwöbel, Christoph, Die Letzten Dingen zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437–468.
- Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991.
- Torrance, Thomas, *Space, Time and Resurrection*, Edinburgh 1998.
- Welker, Michael, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zum Verstehen trinitätstheologischer Metaphernkränze, in: R. Bernhard / U. Link-Wieczorek (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, 179–193.
- Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M., Einleitung, in: Zimmerli, W. Ch. / Sandbothe, M. (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993, 1–30.

Tomas Kiauka

LAIKO PROBLEMATIKA ŠIUOLAIKINĖJE TEOLOGIJOJE

Santrauka

Krikščioniškoji teologija, Dievą ir Jo Apreiškimą traktuodama kaip amžiną ir nekintamą, supriešina laiką su amžinybe. Ši priešprieša buvo paremta platoniškosios dualistinės metafizikos prielaida, tikrovę dalijusia į du pasaulius – amžiną – dieviškąjį ir laikiną – žmogiškąjį. Modernybės laikais mokslas ir filosofija parodė dualistinės metafizikos nepagrįstumą, taip atskleidė ir daugelio metafizika paremtų teologų filosofinį problemą. Tačiau istorinė XX a. patirtis, ypač karų ir Holokausto katastrofos, iškėlė egzistencinius Dievo ir Jo „veikimo“ istorijoje klausimus: kaip šių įvykių akivaizdoje įmanoma suvokti Dievą kaip pasaulio Kūrėją ir kaip istorijos bei išganymo Viešpatį?

Šiame kontekste teologijai iškilo poreikis iš naujo permąstyti Dievo ir Jo Apreiškimo laikiškumo–amžinumo santykio sampratą. Straipsnyje aptariamos penkios šiuolaikinės (XX a. antrosios pusės) teologijos laiko tematizavimo ir interpretavimo tendencijos ir iš jų kylanti teologinė problematika.

1. Ryškiausia tendencija iškelia abstraktaus laiko ir amžinybės supriešinimo problemą, į teologiją atkeliavusią iš platoniškosios dualistinės metafizikos. Ši metafizika ne tik neatitinka biblinės Dievo sampratos, bet ir nebesuderinama su dabartiniu moderniu moksliniu pasaulėvaizdžiu. Tačiau laiko ir amžinybės santykio klausimas teologijoje pasirodo kaip pamatinis ir sudėtingiausias, nes naivus Dievo „sulaikinimas“ sunaikintų Dievo transcendenciją, be kurios krikščioniškojo Dievo sąvoka netektų savo kaip „amžino, laiką transcenduojančio Dievo“ reikšmės.
2. Antroji tendencija susijusi su laiko sąmonės atradimu, Imanuelio Kanto ir Edmundo Husserlio tyrinėjimais, atskleidusiais, kad pasaulio laikas mums suvokiamas ne kaip nuo žmogaus atsieta išorinė objektyvė, bet tik per vidinį sąmonės laiką. Taip ir amžinybės sąvoka, būdama „laiko“ koreliatu, įgauna naują, nuo gamtos mokslų ir filosofinės ontologijos nepriklausomą interpretavimo kontekstą – žmogaus subjektyvę.
3. Laiko kaip subjektyvės pagrindo atradimas leido žmogaus patiriamą laiką suvokti ne kaip sinchronišką ir monologišką substanciją,

bet, pasak Emanuelio Levino, kaip santykio su Kitu išraišką, kurioje patiriama asinchronija (nevienalaikiškumas) – Kito laiko įsiveržimas, pertraukiantis mano sinchronišką ir sau tapačią laiko tėkmę. Ši patirtis teologijoje interpretuojama kaip Dievo transcendencija, „išvaduojanti“ laiką ir amžinybę iš statiškos ir uždaros binarinės laiko ir amžinybės priešpriešos, aptinkamos tradicinėje metafizikoje.

4. Ketvirtoji tendencija remiasi laikiška Naujojo Testamento Dievo Karalystės samprata ir Martino Heideggerio iš naujo atrasta ateities veikimo dabartyje per anticipaciją patirtimi. Ši traktuotė ne tik bando įveikti dabartinę kultūrą užvaldžiusią vienadimensinę sudaiktinto linijinio laiko sampratą. Ji savaip stengiasi atsakyti į teodicijos klausimą, teigdamą, kad tik ateitis ir istorijos pabaiga gali „pateisinti“ Dievą blogio akivaizdoje.
5. Dar viena ryški tendencija – tai teologijos atvirumas tarpdalykiniam dialogui, ypač gamtos mokslų atžvilgiu, motyvuotas apologetinių tikslų. Remiantis pasaulio kaip vieningos Dievo kūrinijos teologema, šioje tendencijoje matomas dialogo siekimas su tomis mokslo šakomis (pvz., kosmologija, chaoso teorija ir kt.), kurių atradimai gali būti interpretuojami teologiškai. Tačiau šiame kontekste iškyla klausimas, ar mokslas ir teologija kalba ta pačia semantika paremta kalba ir ar jų sąvokos ir interpretacijos, kaip parodo mokslo ir teologinių teiginių verifikavimo būdų skirtingumas, iš viso gali ir turi būti derinamos.

Ši tendencijų įvairovė yra nulemta aktualių su laiko klausimu teologijoje susijusių aplinkybių ir iššūkių, kurių svarbiausiu tapo tradicinės platoniškuoju dualizmu paremtos metafizikos žlugimas. Poreikį grįžti prie autentiškos biblinės Dievo ir Jo santykio su pasauliu ir istorija sampratos savo ruožtu paskatino istorinės laiko ir epochos patirtys, kvestionuojančios daugelį tradicinių teologemų. Taip laiko klausimas teologijoje tapo svarbiausiu jos atsinaujinimo veiksniu, bet kartu iškėlė esminę problemą – amžinojo Dievo ir Jo Apreiškimo santykio su laikiškuoju pasauliu ir žmogumi klausimą. Tyrimas parodė, kad teologiniai tikėjimo sakiniai apie laiką ir amžinybę negali būti suvokiami kaip antlaikės objektyviai duotos tiesos, bet savo prasme tikėjimui atskleidžia konkrečiose istoriškai ir egzistenciškai nulemtose situacijose. Ypatingą reikšmę čia turi teologinio kalbėjimo „gramatikos“ ir jos logikos supratimas: empirinių mokslų tiesa neatitinka teologinės tiesos.